42e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 30 23 JUILLET 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Le catéchisme dit : « L'effet de la contrition parfaite est d'effacer le péché, même avant l'absolution, pourvu qn'on ait le désir de se confesser. »

Je suppose le cas d'une personne qui a l'habitude de communier trois fois par semaine et qui ne se confesse que tous les quinze jours. Au bout de huit jours, elle commet un péché mortel, mais aussitôt elle se ressuscite par un bon acte de contrition parfaite, avec l'intention bien arrêtée d'avouer ce péché dans sa prochaine confession qui n'aura lieu que dans huit jours. Dans ces conditions peut-elle, sans se confesser, faire les deux ou trois communions qu'il lui reste à faire ?

Et pourquoi non, puisqu'elle est rentrée en état de grâce ? Et en vertu de quelle loi ?

Dans quels cas de force majeure pourrait-elle communier dans ces conditions ?

2° Une personne qui s'est relevée par un acte de contrition parfaite s'abstient *volontairement* de confesser le péché grave qu'elle a commis. Quelle est la nature de ce nouveau péché et sa gravité ? A quel commandement désobéit-elle dans la circonstance ?

R. — Ad I. Votre catéchisme, cher confrère, a des paroles d'or.

L'effet de la contrition parfaite est bien d'effacer le péché, même avant l'absolution, pourvu qu'on ait le désir de se confesser. N'en doutez pas un instant. Inspirée par le motif de la charité, c'est-à-dire de l'amour de Dieu aimé par-dessus tout, la contrition, parfaite alors, remet les péchés mortels avant même la réception du sacrement de pénitence, pourvu qu'on ait le désir de le recevoir. Et encore le désir implicite contenu dans la volonté de faire tout ce qui est nécessaire au salut est suffisant. Il n'y a certes rien là qui contrarie vos connaissances théologiques, car vous n'ignorez pas que le péché mortel et la contrition parfaite sont deux choses incompatibles comme le noir et le blanc, si vous préférez, comme le diable et le bon Dieu, car l'un est la haine et l'autre l'amour de Dieu. Si donc le péché mortel entre dans une âme, la charité s'en éloigne et vice versa. Or, la contrition parfaite est faite de charité, d'amour de Dieu aimé par-dessus tout. Elle chasse donc le péché mortel et l'âme rentre en grâce devant Dieu, avant même l'absolution : c'est son effet propre.

Mais elle inclut le désir de confesser quand même le péché. Autrement, elle ne serait point parfaite. Car si l'on n'est pas disposé à obéir à Dieu en tout ce qu'il a commandé, on ne peut pas dire qu'on l'aime par-dessus tout. Or il a prescrit de soumettre les péchés au pouvoir des clefs : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez. » Sans cette disposition, pas d'amour parfait, pas de contrition parfaite. Le Concile de Trente (sess. XIV, cap. 4) l'affirme du reste, en termes très clairs : « Docet præterea, etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, *priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur ;* ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, *sine sacramenti voto, quod in illa includitur,* non esse adscribendam. »

Votre pénitente, par conséquent, en bonne théologienne et en bonne chrétienne, met à profit le moyen sûr et expéditif de rentrer en grâce sans retard avec Dieu en faisant, aussitôt son péché, un acte de contrition parfaite.

Mais sa théologie est moins éclairée quand elle demande si elle pourra sans se confesser continuer les communions qui lui restent à faire. Celle de son confesseur ne laisse pas de surprendre un peu quand il s'étonne de la négative et demande en vertu de quelle loi la communion demeure interdite à sa pénitente rentrée en grâce par la contrition parfaite. C'est vrai que le Code de Droit canonique est encore récent, et eût-il même été son livre de chevet que sur les 2414 canons qu'il renferme, le canon 856 aura bien pu lui échapper. Le voici en propres termes : « Nemo quem conscientia peccati mortalis gravat, *quantumcumque etiam se contritum existimet, sine præmissa sacramentali confessione ad sacram communionem accedat ;* quodsi urgeat necessitas ac copia confessarii illi desit, actum perfectæ contritionis prius eliciat. » Et relativement non plus au fidèle, mais au prêtre qui doit célébrer, le canon 807 s'exprime de façon à peu près analogue : « Sacerdos sibi conscius peccati mortalis, quantumvis se contritum existimet, *sine præmissa sacramentali confessione* missam celebrare ne audeat ; quodsi, deficiente copia confessarii et urgente necessitate, elicito tamen perfectæ contritionis actu, celebraverit, quamprimum confiteatur. » Voilà la loi de l'Eglise qui prescrit la confession des péchés mortels, même remis par la contrition parfaite, avant de faire la sainte communion.

Loi nouvelle, pensez-vous, introduite dans la récente législation du Code ? — Pas même dans la forme, car les mots importants que nous avons soulignés sont mot à mot empruntés au Concile de Trente (sess. XIII, can. 11) qui porte : « Si quis di-

xerit, solam fidem esse sufficientem præparationem ad sumendum sanctissimæ Eucharistiæ sacramentum, A. S. Et ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta Synodus, illis quos conscientia peccati mortalis gravat, *quantumcumque etiam se contritos existiment,* habita copia confessoris, *necessario præmittendam esse confessionem sacramentalem.* Si quis autem contrarium docere, *prædicare,* vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere præsumpserit, *eo ipso excommunicatus existat.* » Le concile n'y va pas de main morte. Et pourtant il n'innove rien, car dans l'explication qu'il donne au chap. VII de la même session, il dit que c'est la tradition de l'Eglise, qui prend sa source dans le « *Probet seipsum homo* » de S. Paul aux Corinthiens, de tenir cette probation pour nécessaire : que personne, conscient d'un péché mortel, si contrit qu'il se puisse estimer, ne doit s'approcher de la sainte Eucharistie s'il n'a auparavant fait une confession sacramentelle.

Vieille comme l'Eglise, la loi de la confession sacramentelle avant la communion est motivée par des considérations faciles à découvrir. — La sainteté de l'Eucharistie, qui contient véritablement et réellement le corps et le sang, l'âme et la divinité de N.-S. Jésus-Christ, exige de ceux qui s'en approchent pour la recevoir un respect sans égal et que motivent encore les redoutables paroles de l'Apôtre : « Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini. » Quelle indigne profanation que de recevoir le Seigneur dans une âme en état de péché mortel ! Et le pécheur a-t-il la certitude d'avoir fait un acte de contrition parfaite, si contrit qu'il se sente ? Il est donc prudent, par respect pour le sacrement, d'assurer d'une façon certaine la sainteté de l'âme par l'absolution reçue avec les dispositions requises pour sa validité, et de ne pas s'exposer au péril de sacrilège : « Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat. » — Et puis, cette manducation sacrilège de l'Eucharistie ne lui donnerait-elle point une signification mensongère ? Le baptême et la pénitence sont des sacrements ordonnés à produire la génération ou la résurrection de la vie surnaturelle dans une âme, mais ce n'est point là le but de l'Eucharistie, lequel est de procurer l'accroissement de la vie par une nutrition spirituelle. C'est le sens du signe sacré qui opère ce qu'il signifie : l'aliment du pain et le breuvage du vin indiquent et produisent la réfection et l'accroissement de la vie. Or que devient la signification du sacrement dans une communion sacrilège ? Le sacrement signifie ce qu'il ne fait pas : c'est un mensonge. Il est donc de toute nécessité que le communiant soit déjà un vivant de la vie surnaturelle, qu'il soit en état de grâce. Et il ne le sera sûrement que par l'absolution, car la perfection de la contrition, à moins d'une révélation, n'est pas absolument certaine, demeurant soumise dans sa perception aux illusions du pénitent.

Ce précepte de la confession préalable à la communion est-il seulement un précepte *ecclésiastique ?* On peut l'admettre, car les paroles de l'Apôtre : *Probet seipsum homo,* si elles invitent à songer à la probation de la confession, n'y obligent pourtant pas, car elles sont générales. Mais l'opinion plus communément reçue tient pour le précepte *divin,* avec une plus grande apparence de vérité. Le sentiment des Pères, sans être formel, semble y être favorable. Et la coutume dans l'Eglise, si ancienne, si universelle et si ferme, est difficilement explicable sans une loi d'origine divine.

Quoi qu'il en soit, la loi est formelle et oblige *sub gravi.* Dans ces conditions, la personne en question ne peut pour continuer ses communions se contenter de faire un acte de contrition parfaite, mais doit se confesser, — à moins que, dans la nécessité de communier, elle manque de confesseur : « Quodsi urgeat necessitas ac copia confessarii desit, actum perfectæ contritionis prius eliciat. » C'est cette restriction qu'il nous reste à expliquer.

* * *

La loi formule donc une exception. Elle prévoit le cas où un fidèle dans la nécessité de recevoir la sainte communion manque de confesseur pour l'absoudre, et permet de passer outre, c'est-à-dire de communier sans s'être confessé, alors elle enjoint de faire un acte de contrition parfaite. Mais il est à noter que pour se contenter de la contrition, les deux conditions se doivent vérifier ensemble : nécessité de la communion et manque de confesseur.

1° Dans quels cas se vérifie l'*absence de confesseur ?* Est-il nécessaire que je n'en aie pas un *hic et nunc* pour que je sois dispensé de me confesser ? Je suis en ville où il y a plusieurs paroisses, ne me donnerai-je pas même la peine d'aller en trouver un à la paroisse voisine ?... On serait bien embarrassé de donner une règle fixe et universelle et de dire, par exemple, quel dérangement on est tenu de s'imposer pour chercher un confesseur avant de déclarer qu'il n'y en a point ; c'est affaire d'appréciation morale. La difficulté varie avec chaque fidèle, avec les conditions de santé, de temps, de lieu, d'âge, etc., etc. Nous dirions volontiers que le précepte de la confession préalable à la communion obligeant *sub gravi,* seule une difficulté proportionnellement grave pour chercher et trouver un confesseur dispensera le fidèle de se confesser.

On manquerait également de confesseur, si le prêtre présent refusait d'entendre la confession du fidèle, quelle que soit d'ailleurs la raison de son refus, malice de sa part ou incapacité, ignorance de la langue ou défaut de juridiction.

Pareillement si la confession devait causer un grave dommage au prochain, par exemple, parce que le pénitent ne peut accuser sa faute au confesseur sans que ce dernier ait connaissance du complice. Il est vrai qu'en ce cas on pourrait licitement taire le péché dont la manifestation entraîne une grave infamie pour le complice ; c'est du moins une opinion probable. Il en faudrait dire autant si

le dommage devait tomber sur le pénitent lui-même, par exemple s'il ne pouvait se confesser sans subir une infamie, causer un scandale retentissant, faire naître de graves soupçons, subir une honte extraordinaire qui excite une grave répulsion et rende la confession particulièrement pénible, comme si un père devait s'adresser à son fils ou une sœur à son frère pour confesser un péché honteux. Mais n'avoir pas à sa disposition le confesseur de son choix ne serait certainement pas une raison suffisante.

Que penser d'un pénitent coupable d'un *péché réservé* et qui n'a à sa portée qu'un confesseur dépourvu des pouvoirs nécessaires pour l'absoudre ? Doit-il quand même s'adresser à ce confesseur ? Autrefois, sous l'ancien droit, il y avait lieu d'en douter. Mais étant données les dispositions du can. 2254, il faut affirmer aujourd'hui que la confession doit être faite, qu'il s'agisse de péché réservé avec censure ou non, que le pénitent ait seulement des péchés réservés ou qu'il en ait à la fois des réservés et des non-réservés, car tout confesseur dans un cas d'urgence, comme c'est l'hypothèse, peut absoudre, *injunctis de jure injungendis,* de tout péché et censure.

2° Dans quels cas se vérifie *la nécessité de faire la sainte communion ?*

Notons d'abord que par nécessité, il faut entendre non pas l'utilité, car il y a toujours utilité à faire la sainte communion, encore moins la simple convenance, mais la nécessité réelle et grave, qui résulte d'un commandement ou d'une très grande utilité. Prenons des exemples. Il serait très agréable de communier à tel jour de fête solennelle dans l'Eglise ou dans la paroisse, à un anniversaire, pour accompagner à la table sainte un premier communiant : ce sont là des convenances. La sainte communion serait d'un secours apprécié pour supporter une épreuve, pour accomplir un devoir difficile, pour résister à une tentation : ce sont là des utilités ordinaires. Les termes de la loi ecclésiastique sont explicites : « *quodsi urgeat* NECESSITAS. » C'est une nécessité pressante, urgente, qui est requise. On ne peut pas en indiquer d'une façon précise tous les cas qui se pourraient présenter ; mais en voici quelques-uns qui aideront à apprécier les autres.

En cas de péril de mort, il y a certainement plus qu'une utilité ordinaire de recevoir la sainte communion : pour affronter les combats de la dernière heure, l'âme a un besoin pressant, urgent, d'être munie. Si donc un malade, pour une cause quelconque, ou ne peut faire sa confession, ou ne peut recevoir l'absolution, parce que v. g. il n'y a pas de prêtre présent pour l'absoudre, mais un diacre pour le communier, il pourra recevoir le saint Viatique sans se confesser.

Voici un fidèle déjà agenouillé à la sainte table qui se souvient d'un péché non confessé. Il ne peut se retirer sans causer du scandale, sans être sévèrement critiqué. Sans doute, les âmes charitables devraient penser qu'un défaut de jeûne l'éloigne de la table sainte, mais le commun des mortels risquera d'interpréter en mauvaise part sa conduite. Ce fidèle pourra communier, afin d'éviter pour lui une diffamation et pour les autres un scandale.

Bref, les circonstances créent la nécessité. Il faut examiner chaque cas en particulier et se garder des illusions pour ne pas admettre trop facilement l'urgence et la nécessité. On l'admettrait avec moins d'hésitation pour le cas d'un prêtre obligé de célébrer.

Ces explications données, envisageons pour terminer certains doutes particuliers capables de dérouter quelque fidèle ou confesseur scrupuleux.

Puisque la confession des péchés mortels est ainsi nécessaire avant la communion, un pénitent qui par oubli n'aurait point confessé un péché ne pourrait-il s'approcher de la table sainte ? Raisonner ainsi serait tirer de la loi des conséquences qui n'y sont point contenues. Sans doute, il serait préférable, si on le peut facilement, de retourner à confesse, mais on ne saurait en faire une obligation au pénitent. Car son péché est remis, indirectement c'est vrai, mais remis par l'absolution, bien qu'il soit tenu de le rapporter à la confession suivante, et il est justifié. Il n'a plus de péché mortel sur la conscience et il a fait cette probation que demandent le concile de Trente et le canon 856. Il est donc en règle avec la loi. Et même il n'est pas tenu de faire un acte de contrition parfaite, car, puisqu'il est justifié, sa contrition n'est pas nécessaire : elle serait *ad abundantiam juris.* Ce sera pourtant un excellent conseil à lui donner.

Que penser enfin du pénitent qui, désireux de communier, *doute* s'il est en état de péché mortel ? Il agira en cette circonstance comme il le ferait en toute autre. Il cherchera à sortir de son doute par les moyens ordinaires, présumant d'après les données de l'expérience du passé qu'en telle occurrence il a ou n'a pas coutume de céder à la tentation. Il jugera son état d'après ce qui lui arrive ordinairement. Si malgré ses efforts il demeure dans la perplexité, gardant de bonnes raisons de douter, on ne l'obligera pas à se confesser avant la communion, mais on le lui conseillera seulement, parce que la loi oblige ceux qui *ont conscience* d'être en état de péché mortel. Or il n'a pas conscience, et les lois onéreuses sont de stricte interprétation.

Resterait encore la fameuse objection : « Mais est-on jamais sûr d'avoir fait un acte de contrition parfaite ? » Certains pensent, en effet, que c'est très difficile. Mais d'autres pensent et affirment tout le contraire. Et quoi qu'il en soit de la facilité, il est certain que les moyens de salut mis à notre disposition, doivent être employés humainement. Quand donc un pénitent aura apporté à faire son acte de contrition l'effort sérieux que commande en cette occurrence la raison droite, il pourra mépriser le doute qui lui viendrait à l'esprit, parce qu'il n'est pas raisonnable, et il s'approchera sans crainte de la sainte table, si pour lui la nécessité en est urgente.

* * *

Ad II. Les péchés qui n'ont pas été directement remis doivent être rapportés et soumis au pouvoir des clefs. Ils sont la matière *nécessaire* du sacrement de pénitence. Or, s'abstenir volontairement, c'est-à-dire en parfaite connaissance de cause, de déclarer un péché qui est matière nécessaire du sacrement, c'est tout simplement cacher un péché grave en confession. Le catéchisme que vous avez entre les mains enseigne certainement que le pécheur qui cache ainsi un péché fait une confession *nulle et sacrilège*. Et ailleurs il enseigne encore que le sacrilège, profanation d'une chose sainte, comme l'est un sacrement, est un péché grave contraire au premier commandement de Dieu.

Si vous désirez ensuite qualifier d'une façon plus précise la gravité du sacrilège, vous consulterez très utilement la question 99 de la IIa-IIæ de S. Thomas, spécialement l'article 3, où le saint Docteur pose en principe que le sacrilège est d'autant plus grave que la chose sainte contre laquelle on pèche est elle-même plus sainte. Puis passant à l'application, il ajoute : « Parmi les choses saintes, occupent la première place les sacrements qui sanctifient l'homme ; et le plus grand d'entre eux est le sacrement de l'Eucharistie qui contient le Christ lui-même. Aussi le sacrilège qui se commet contre ce sacrement est de tous le plus grave. Puis tiennent la seconde place les vases sacrés pour recevoir les sacrements ; et les images saintes et les reliques des saints. Ensuite viennent les choses qui ont trait à l'ornementation des églises et des ministres. Enfin les choses qui servent au soutien des ministres, biens meubles ou immeubles. Quiconque pèche contre l'une quelconque de ces choses saintes, encourt le crime de sacrilège. » Il vous est facile après cela d'estimer la place qu'occupe dans la gamme de gravité du péché de sacrilège la profanation du sacrement de pénitence par la réticence volontaire, sans cause excusante, d'un péché grave qui doit être obligatoirement accusé.

Permettez-nous une remarque en terminant. Un coup d'œil dans votre auteur de théologie morale, dans le Concile de Trente, la *Somme théologique*, ces bons vieux amis du temps de votre séminaire, et dans le Code de droit canonique, un chef-d'œuvre et un bijou, vous aurait évité d'attendre longtemps notre réponse ou même vous aurait dispensé de poser la question.

Q. — J'ai été très étonné de rencontrer dans un auteur estimé cette phrase relative à la présence eucharistique : « Le Christ ne se dédouble pas, ne se multiplie pas numériquement. Il est dans ce mode d'existence sacramentelle le même qu'il était sur la croix, *et son omniprésence se produit par la multiplicité de ceux qui s'unissent à Lui*. » (Planus, *Le Prêtre*, t. II, p. 81, Paris, 1902). Faudrait-il donc conclure que, sans les fidèles s'unissant à Jésus, la présence sacramentelle ne saurait exister ?

R. — Vous avez mal lu et surtout mal compris la phrase de l'auteur estimé que vous citez. Il ne s'agit pas précisément, dans l'instruction de Retraite pastorale sur *Jésus-Christ prêtre*, de la présence eucharistique pure et simple. Il s'agit du sacrifice de l'Eucharistie, continuant sur la terre le sacrifice de la Croix. La théologie nous enseigne que, sur la Croix, Jésus, seul prêtre et seule victime, a offert son sacrifice : à l'autel, il ne veut plus être seul. Avec lui, nous sommes prêtres ; avec lui, nous devons être victimes. Entendez Bossuet le rappeler dans son langage magnifique :

« L'Eglise qui offre le pain et le vin pour en faire le corps et le sang, et qui ensuite offre encore ce corps et ce sang après qu'ils sont consacrés, ne le fait que pour accomplir une troisième oblation, par laquelle *elle s'offre elle-même*. Le prêtre commence le premier, et à l'exemple de Jésus-Christ qui a été tout ensemble le sacrificateur et la victime, il s'offre lui-même avec son oblation... L'ancienne cérémonie où chacun portait lui-même son oblation, c'est-à-dire son pain et son vin, pour être offerts à l'autel, confirme cette vérité. Car, outre qu'offrir à Dieu le pain et le vin dont notre vie est soutenue, c'est la lui offrir elle-même comme chose qu'on tient de lui, et qu'on veut lui rendre ; les saints Pères ont remarqué dans le pain et dans le vin un composé de plusieurs grains de blé réduits en un, et de la liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble ; et ils ont regardé ce composé comme une figure de tous les fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir à Dieu en unité d'esprit ; ce qui fait dire à S. Augustin que toute la cité rachetée était le sacrifice de la Trinité sainte... Ainsi l'Eglise fait elle-même une partie de son sacrifice, de sorte que ce sacrifice n'aura jamais sa perfection tout entière qu'il ne soit offert par des saints [1]. »

C'est cette vérité que M. Planus développe dans le texte rappelé tout à l'heure. Quelques lignes plus haut (p. 79) il avait rappelé que « dans le mode sacramentel d'existence d'un nouveau genre, dans cette libre dépossession de tous les apanages de la nature et de la vie humaine, il faut voir le caractère suffisant, plus que suffisant, éminent, d'un sacrifice proprement dit. » C'est pourquoi, à la page 81, poursuivant la même pensée, il ajoute que « Jésus est dans ce mode d'existence sacramentelle le même qu'il était sur la croix. » Il s'agit ici du mode d'existence sacramentelle qui constitue le sacrifice de la messe. Et, poursuit l'auteur, « son omniprésence se poursuit par la multiplicité de ceux qui s'unissent à lui. » Il s'agit de l'omniprésence, comme prêtre et comme victime, dans tout son corps mystique. Tout le contexte suggère cette interprétation. Voici, en effet, le paragraphe entier :

« Le souverain Prêtre qu'est le Christ, par son sacrifice mystique de l'autel, qui succède à son sacrifice extérieur et historique de la croix, donne à toute créature d'entrer avec Lui en communauté d'immolation véritable. Quiconque le veut, à n'importe quel moment du temps, sur n'importe quel point de l'espace, partout où se célèbre la sainte messe, peut participer à l'état où le Christ s'est constitué en créant l'Eucharistie. Le Christ ne se dédouble pas, ne se multiplie pas numériquement. *Il est dans ce mode d'existence sacramentelle le même qu'il était sur la croix, et son omniprésence se produit par la multiplicité de ceux qui s'unissent à Lui*. De même que tous les points

[1] *Explications de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, n. 36 (*Œuvres*, Besançon-Paris, 1836, t. 9, p. 347).

d'une circonférence, — pour user d'une comparaison sensible, — touchent le centre par le rayon, le centre qui est un, nécessairement un, de même à travers l'espace et le temps quiconque accepte les conditions qu'il a posées entre en vivante relation avec Jésus toujours immolé, toujours rédempteur, toujours prêtre et unique prêtre...

« Cette rencontre des âmes avec le Christ dans la communion eucharistique, cette participation qu'elles ont par le sacrement à la réalité de son immolation et de sa rédemption, aboutit à créer une immense société vivante dont Jésus est le centre, le cœur, la tête, le lien et le principe organique... et cette société, c'est l'Eglise... »

Nous concédons toutefois que les expressions auraient pu être mieux choisies, en vue d'éviter l'équivoque entre la présence purement sacramentelle qui est indépendante de l'union des fidèles à Jésus, et le sacrifice eucharistique étendu à tout le corps mystique du Christ, lequel suppose l'union des fidèles à la Victime mystiquement immolée dans la présence sacramentelle.

Q. — L'auteur de l'intéressant article du 2 avril, dans sa division des « états de l'esprit, » fait rentrer dans la catégorie du *doute* l'état d'*opinion* (p. 209).

Ne devrait-on pas, « moralement parlant, » placer plutôt l'*opinion* dans la catégorie de la *certitude*, morale et large c'est vrai, mais plutôt certitude cependant, puisqu'il y a alors « adhésion de l'esprit ? »

A notre époque où le probabiliorisme semble avoir un regain de vie, le probabilisme ne serait-il pas exposé à des attaques fondées s'il prétendait, dans le cas d'opinion subjective (état d'esprit), appliquer son principe *Lex dubia* sous prétexte que l'opinion doit être rangée dans la catégorie du doute ?

R. — Voici notre texte auquel vous faites allusion : « Les moralistes étendent pratiquement cette notion du doute au cas de l'adhésion positive de l'*opinion* plus ou moins probable, mais non certaine. Rigoureusement, ce n'est pas le doute, puisqu'il y a adhésion à un jugement déterminé. On est convenu néanmoins d'admettre dans le langage courant qu'il y a doute toujours, quelque peu, au moins léger, là où la certitude fait défaut. »

Où voyez-vous, là-dedans, que nous faisons rentrer l'état d'opinion dans la catégorie du doute? Tout au contraire, nous prenons soin de déclarer que, rigoureusement parlant, l'*opinion n'est pas le doute*, et que c'est seulement par convention pratique de langage, qu'on dit d'une opinion probable qu'elle est douteuse, à cause de son défaut de certitude.

Le doute strict, c'est l'équilibre parfait de la balance, avec immobilité conséquente de l'esprit qui n'adhère alors à aucun jugement, ni pour ni contre. Le doute *lato sensu*, c'est simplement l'*incertitude* compatible, elle, avec l'adhésion au jugement simplement probable de l'opinion. Tout le monde, à part l'absolu tutiorisme, admet l'adage : *Lex stricte dubia lex nulla*. Le probabilisme va plus loin. Partant de ce principe que, seule, une loi certaine peut « lier » la conscience, l'obliger, il s'en tient, en conséquence, à la formule : *Lex late dubia* ou *lex incerta lex nulla*, à la condition, toutefois, d'entendre prudemment l'*incerta*, et d'exiger qu'il soit garanti par la *solide* probabilité de l'opinion contraire à la loi réputée incertaine.

Quoi qu'il en soit de l'opinion entendue au sens de la dialectique aristotélicienne des *Topiques*, dont votre pensée semble un peu se rapprocher, nos moralistes s'accordent depuis longtemps à n'y voir qu'une adhésion de l'esprit flottante, incertaine, *cum formidine oppositi*, en raison précisément de l'incertitude à laquelle se heurte sa trop courte probabilité.

Il est cependant un point de vue sous lequel l'adhésion pratique à l'opinion probable *in moralibus* rentre, comme vous dites, dans la catégorie de la certitude. Il ne faut jamais, en pareille matière, oublier la distinction des deux ordres, spéculatif et pratique. Autre chose est la caractéristique morale incertaine de l'opinion *in abstracto*, dans le pur domaine des idées, et autre chose la moralité de son *usage* licite en pratique. Sous ce dernier rapport, les principes réflexes apportent à l'opinion la certitude *de licito* qui lui fait spéculativement défaut ; ou plutôt, tout en laissant intacte son incertitude *de jure*, ils en garantissent néanmoins avec certitude l'usage pratique *de facto*.

Voilà comment la certitude peut accompagner l'adhésion à une opinion probable, dans le dernier jugement pratique *de licito*, mais non pas dans le jugement doctrinal spéculatif, qui reste incertain, probable seulement, douteux au sens large du mot.

Fort de cette doctrine parfaitement claire, le probabilisme reste inexpugnable, tant qu'on n'aura pas démontré qu'une loi douteuse peut engendrer une obligation certaine. Il y aura des escarmouches possibles sur les confins de la probabilité nécessaire et suffisante pour faire sérieusement échec à la certitude de la loi; on pourra épiloguer sur l'interprétation prudente du SOLIDE *probabilis ;* mais enfin, là où, en toute droite honnêteté, le jugement de l'esprit tiendra pour solidement probable l'opinion qui nie *hic et nunc* l'existence de la loi, il sera en droit de conclure avec certitude qu'il peut licitement y conformer sa conduite *in praxi*.

Q. — Une célibataire âgée de 30 à 40 ans, habitant avec sa mère veuve, demande : 1° Si elle doit toujours l'obéissance à cette dernière ? 2° Jusqu'à quel point, et particulièrement dans quelles circonstances ?

R. — Parmi les liens qui rattachent l'homme à l'homme, ceux du sang sont les plus étroits. Formés avec la vie, ils ne sont brisés que par la mort. Au premier rang vient celui qui unit les enfants à leurs parents. C'est un lien de subordination apparenté de très près à celui qui relie l'homme à son Créateur. « Le père, dit S. Thomas, IIa-IIæ, q. 102, art. 1, participe sous un mode particulier la raison de principe qui se trouve universellement en Dieu : il est le principe de la génération, de l'éducation, de l'enseignement et de toutes les choses qui appartiennent à la perfection de la vie humaine. » C'est

pourquoi les devoirs dus à Dieu principe premier et universel le sont, proportion gardée, aux parents co-principe secondaire et particulier de notre être. Comme il y a une piété envers Dieu, il y en a une envers les parents. Ou plutôt c'est la même vertu qui, à des degrés divers, nous fait rendre à ceux que nous appelons du nom de père le culte qui est dû à leur dignité paternelle. A Dieu d'abord, car *nemo tam pater quam Deus,* s'adresse la piété, mais elle porte un nom qui caractérise plus fortement le lien de dépendance où elle prend sa source : elle s'appelle la religion. A nos parents ensuite, et elle garde le nom de piété filiale. Par voie d'extension, elle s'adresse aux autres membres de la famille et à la patrie. Mais celle qui va nous retenir est la piété filiale, pour délimiter l'un seulement des devoirs qu'elle impose : l'obéissance.

Comme nous devons l'obéissance à Dieu, nous la devons à notre père terrestre. Son autorité comme sa paternité est une dérivation de celle de Dieu. Mais tandis qu'à Dieu nous devons obéissance absolue, en tout et toujours, parce qu'il est le principe universel de notre être, à notre père nous ne devons qu'une obéissance limitée, parce qu'il n'est pas le principe de tout notre être. C'est en fixant ces limites que nous allons essayer d'apaiser le conflit entre votre célibataire et sa mère.

* * *

D'une manière générale, l'obéissance qui est un devoir commence et s'arrête là où commence et s'arrête le droit de commandement des parents. Les limites de l'obéissance sont donc fixées par celles du commandement. Or l'autorité paternelle n'est pas absolue. Dépendante de l'autorité divine dont elle dérive, elle ne saurait d'abord s'exercer à l'encontre de cette dernière. Sans doute S. Paul a dit en termes généraux : « Filii, obedite parentibus vestris per omnia, hoc enim placitum est Deo (Col., III, 20) ; Filii, obedite parentibus vestris in Domino, hoc enim justum est » (Eph., VI, 11) ; mais il n'a nullement entendu par là créer une exception à la parole de S. Pierre : « Oportet obedire Deo magis quam hominibus. » (Act., V, 29). Nous entendrons un S. Jérôme, dans sa lettre à Héliodore, s'écrier : « Va en foulant aux pieds ton père, va en foulant aux pieds ta mère, et vole à l'étendard de la croix ! En pareille occurrence, c'est le souverain caractère de la piété d'avoir été cruel. »

Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est parfois permis et bon de désobéir à l'ordre paternel ? Or, cela n'est explicable que dans l'hypothèse où les parents donnent un ordre qu'ils n'ont pas le droit de donner. Il y a donc une sphère propre à l'autorité paternelle, limitée en premier lieu par le domaine imprescriptible des droits divins. Le précepte d'une puissance inférieure est nécessairement limité par celui d'une puissance supérieure. Les enfants ne doivent donc pas obéissance à leurs parents quand ces derniers donnent des ordres contraires à ceux de Dieu. Quel homme de bon sens oserait en douter ?

Cette première limitation de la puissance paternelle, évidente et indiscutée, n'est point la seule. Il est un autre principe de limitation de l'autorité parmi les hommes, que S. Thomas formule ainsi (IIa-IIæ, q. 104, art. 5) : « L'inférieur n'est pas tenu d'obéir à son supérieur quand ce dernier lui commande quelque chose en quoi il ne lui est pas subordonné... Dans les choses qui touchent, en effet, à la disposition des actes et des choses humaines, tout subordonné est tenu d'obéir à son supérieur selon la raison de sa supériorité : par exemple, le soldat au chef de l'armée dans les choses qui ont trait à la guerre, l'esclave à son maître dans les choses qui touchent à l'exécution des ouvrages serviles, le fils à son père dans les choses qui touchent à la discipline de la vie et au soin de la famille, et ainsi de suite. » Pouvait-on délimiter en termes plus clairs le champ de toute autorité humaine et en faire une application mieux justifiée ? Le supérieur qui donne un ordre en dehors de la sphère propre de son commandement n'a plus droit à l'obéissance parce qu'il n'a plus d'autorité. Ce qui fixe le domaine de l'autorité, c'est la raison de la supériorité. Or, pour le chef de famille, en quoi consiste cette raison de supériorité qui lui donne autorité pour commander à ses fils ? Elle s'identifie avec la fin qui lui est assignée, la génération des enfants, qui, nous le savons, se parfait par l'éducation et l'instruction. Elle correspond par conséquent aux fonctions paternelles et se limite à elles. C'est donc au foyer qu'elle se cantonne, au foyer que le père a fondé, dans lequel s'épanouit la vie qu'il a transmise à ses enfants. Ou, pour reprendre la formule du Docteur angélique : « Le fils doit obéissance à son père dans les choses qui touchent *à la discipline de la vie et au soin de la famille.* »

I. La discipline de la vie. — L'enfant est un disciple qui a pour maître son père ; à celui-ci de diriger son élève pour en faire un homme au sens plénier du mot. La discipline de la vie, c'est donc la formation de la vie. Elle comprend l'éducation de l'être tout entier, de son corps et de son âme. Le père n'a pas achevé son œuvre tant qu'à son fils il n'a pas donné la perfection de l'homme. C'est pourquoi il a le devoir de la poursuivre, et l'enfant le devoir d'accepter la discipline paternelle et de s'y soumettre par l'obéissance.

La tâche paternelle se poursuit graduellement, et graduellement aussi doit prendre fin. L'éducation du corps est parfois à son terme avant celle de l'intelligence ou de la volonté. A mesure que l'enfant atteint sa perfection, il échappe à la discipline paternelle et se trouve ainsi graduellement libéré du devoir de la soumission. Un jour vient, en effet, où il n'est plus en tutelle, mais libre de ses actes, responsable et indépendant, où il est une personne, *sui juris.* Sans doute, il devra toujours à ceux qui lui ont donné la vie, et même par delà le tombeau il leur donnera encore par des prières, le témoignage de son respect, de son amour, mais il sera libéré du devoir de la stricte obéissance. Ah ! sans

doute, il est beau de voir les enfants continuer de s'incliner sous la volonté paternelle quand pour eux l'heure de l'émancipation a sonné. Elle est si attrayante, cette autorité paternelle, à l'heure où vient la nimber la majesté des cheveux blancs ! Mais en notre siècle où toute autorité est battue en brèche, il convient d'assigner les limites précises de l'obéissance due aux parents en rigueur de justice. A dessein nous employons ces termes, car la vertu de piété est parente proche de la vertu de justice. S. Thomas ne la range-t-il point parmi les parties potentielles de cette dernière ? Elle emprunte à son aïeule quelque chose de ses rigoureuses exigences. C'est pourquoi aux enfants qui aspirent à se libérer du joug paternel, nous rappellerions volontiers l'axiome bien connu : « Summum jus, summa injuria. »

A quelle époque l'enfant aura-t-il sa liberté complète ? A quelle date de sa vie cessera-t-il d'être soumis à l'autorité paternelle ? — A sa majorité, répond la législation positive, que cette grave question a préoccupée, elle aussi. Or c'est à 21 ans qu'est fixé l'âge de la majorité. « Est majeure, dit le Code, canon 88, § 1, la personne qui a 21 ans accomplis. » Et le canon 89 ajoute : « La personne majeure a le plein exercice de ses droits ; le mineur dans l'exercice de ses droits demeure soumis à la puissance de ses parents ou tuteurs, excepté pour ceux en lesquels le droit tient les mineurs exempts de la puissance paternelle. » Le Code civil, art. 488, a une disposition semblable : « La majorité est fixée à 21 ans accomplis ; à cet âge on est capable de tous les actes de la vie civile, sauf la restriction portée au titre *Du Mariage.* » Aux majeurs, il faut assimiler les mineurs émancipés.

Ainsi donc, en principe, l'enfant échappe à la puissance paternelle à 21 ans. Mais encore avons-nous remarqué dans la loi des restrictions : la loi de l'Eglise laisse entendre une émancipation antérieure pour certains actes, tandis que la loi civile prolonge la tutelle des parents pour le mariage.

Et, en effet, avant la date de sa majorité, l'enfant possède déjà des droits inviolables dont l'exercice ne saurait être soumis à l'autorité paternelle sans porter atteinte à la liberté. Ce sont les droits de la conscience, qui ne relève que de Dieu et ne saurait souffrir aucune ingérence étrangère. Or la conscience de l'enfant s'éveille à un âge encore tendre, vers la 7e année. A ce moment, dit S. Thomas, l'enfant commence de s'appartenir, et en ce qui concerne l'adhésion à la foi chrétienne, il est totalement libre. Mais il convient de citer intégralement le texte du Saint Docteur :

« Le fils est naturellement quelque chose de son père. Tout d'abord il ne se distingue pas de ses parents, pour le corps, tant qu'il demeure enfermé dans le sein de sa mère. Plus tard, une fois sorti du sein maternel, avant d'avoir l'usage du libre arbitre, il est contenu sous la garde de ses parents comme en une sorte de sein spirituel. Car tant qu'il n'a point l'usage de la raison, il ne diffère point de l'animal sans raison. C'est pourquoi, de même que le bœuf ou le cheval appartiennent à un maître qui en use à son gré, selon le droit civil, comme d'un instrument qui lui est propre, de même il est du droit naturel que le fils, avant d'avoir l'usage de sa raison, soit sous la tutelle de son père. D'où il suit que ce serait contraire à la justice naturelle, de soustraire l'enfant au soin de ses parents avant qu'il ait l'usage de la raison, ou de disposer de lui en quoi que ce soit contre le gré de ses parents. Mais *quand il commence d'avoir l'usage du libre arbitre, il commence déjà de s'appartenir,* et il peut, pour ce qui concerne le droit divin ou le droit naturel, *pourvoir lui-même à ce qui le regarde.* Alors, il faut l'amener à la foi, non par la contrainte, mais par la persuasion ; *et il peut, même contre le gré de ses parents, consentir à la foi et être baptisé,* mais non avant qu'il ait l'usage de la raison. » (IIa IIae, q. 10, art. 12).

Les parents ont donc à l'égard des enfants en matière d'éducation des droits imprescriptibles, mais pas absolus. Nous avons plus haut rapporté le principe qui fixe les limites de l'obéissance due par les inférieurs aux supérieurs : l'inférieur n'est pas tenu d'obéir à son supérieur quand celui-ci lui commande quelque chose en quoi il ne lui est pas subordonné. S. Thomas en emprunte la raison à Sénèque qui, au livre III des *Bienfaits*, s'exprime ainsi : « Il se trompe celui qui croit que la servitude de l'esclavage descend sur tout l'homme. Sa partie la meilleure en demeure exempte. Les corps sont liés et assignés aux maîtres, *mais l'âme s'appartient.* » Et le Saint Docteur de conclure que « dans les choses qui touchent au mouvement intérieur de la volonté, l'homme n'est pas tenu d'obéir à l'homme, mais à Dieu. » (IIa-IIae, q. 104, art. 5). Qu'est-ce à dire, sinon que la sphère de la conscience relève uniquement de Dieu, qu'elle échappe à une autorité humaine, fût-elle sacrée comme celle des parents ?

Ainsi donc, en affaires de conscience, votre célibataire peut recevoir des exhortations, des conseils de sa mère, mais non des ordres auxquels elle doive obéir. Qu'il lui plaise de fréquenter les sacrements, d'assister à la messe et de communier chaque matin, elle n'a point, en soi, de compte à rendre à sa mère. Nous disons *en soi,* parce que tout à l'heure nous envisagerons que le soin de la famille exigera une certaine obéissance qui pourrait déranger en fait la pratique des exercices de piété en nécessitant des accommodements pour le bien familial, mais c'est accidentel et extérieur au point de vue qui nous retient, et du reste n'empiétons pas. Seulement, on objectera immédiatement : « Mais si le contraire se produisait ? La mère n'aurait-elle pas le droit de commander à sa fille majeure de remplir ses devoirs religieux, au cas où elle les omettrait, d'aller à confesse par exemple au temps de Pâques ? » A vrai dire, la mère aurait le droit et même le devoir de rappeler à sa fille ses obligations, mais la forme impérative qu'elle emploierait ne donnerait à son ordre que la *forme* d'un commandement. Il n'en serait pas un en réalité : il serait le rappel du commandement divin et le péché de la fille n'obtempérant point aux injonctions de sa mère ne serait pas le péché formel de désobéissance à l'ordre maternel.

Le Docteur angélique poursuit son étude sur

l'obéissance et répond à notre question : Où donc alors l'homme est-il tenu d'obéir à l'homme ? « Là, dit-il, où l'homme est tenu d'obéir à l'homme, c'est dans les choses qui doivent se faire extérieurement par le corps. » Mais aussitôt d'amener la restriction qui doit mettre au point exact la thèse de l'obéissance formelle entre les hommes : « Et même là, continue-t-il, dans les choses qui touchent à la nature du corps, l'homme n'est pas tenu d'obéir à l'homme, mais seulement à Dieu, parce que tous les hommes sont égaux par la nature : telles sont les choses qui touchent à la conservation du corps et à la génération des enfants. Aussi bien ni les esclaves à l'endroit de leurs maîtres, *ni les enfants à l'endroit des parents ne sont tenus d'obéir en ce qui est du mariage à contracter ou de la virginité à garder, ou toute autre chose de ce genre.* »

Et voici touchés, sans doute, les scrupules de votre célibataire harcelée par sa mère qui désire un gendre à la maison, ou qui l'empêche d'entrer au couvent. Touchés et levés, car la réponse du Saint Docteur est d'une clarté sans réplique. Le choix d'un état ne saurait être imposé par les parents à leurs enfants au nom de l'obéissance. Les parents n'ont pas le droit d'obliger leurs enfants à se marier ou de les en empêcher. Cependant ils peuvent avoir certains droits sur ce qu'on pourrait appeler les alentours du mariage qui relèvent plutôt de l'économie domestique, domaine propre où les parents ont qualité pour donner des ordres. De ces à-côtés, il nous faut parler cependant, car ce sont eux qui précisément créent le plus souvent des difficultés entre parents et enfants. Faute de distinguer le principal et l'accessoire, les uns et les autres empiètent facilement sur leurs droits respectifs et oublient chacun leurs devoirs primordiaux.

Entrons dans le détail.

a) Votre célibataire ne se sentant aucun goût pour le mariage a résolu de garder le célibat. Sa mère ne peut pas l'en empêcher. Mais voici qu'éprise de perfection chrétienne, elle prend la détermination d'entrer au couvent. Il lui faudra quitter sa mère qui désormais demeurera seule. Celle-ci s'y oppose vivement au nom de l'obéissance : « Je te défends de partir, » dit-elle. Voilà le conflit. Comment le résoudre ?

Les devoirs de la piété filiale qui comportent le respect, l'obéissance, l'assistance et l'amour doivent-ils, non pas céder aux devoirs obligatoires de la religion, — nous savons qu'il faut obéir à Dieu avant d'obéir aux hommes, — mais à l'occasion de la religion ? Telle est, au fond, la question. S. Thomas y a répondu encore, art. 4, q. 101. Sans doute, il est noble et parfois héroïque de tout quitter, même son père et sa mère, pour le Christ. Aussi pour motiver son départ, la célibataire se fera forte des paroles du Sauveur : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait point son père et sa mère, et ses frères, et ses sœurs, et ses fils et jusqu'à son âme, il ne peut pas être mon disciple. » Elle invoquera l'exemple des Apôtres qui pour suivre Jésus laissèrent leurs filets et leur père. Elle se souviendra de la louange adressée aux lévites dans le Deutéronome : « Qui a dit à son père et à sa mère : Je ne vous connais pas ; et à ses frères : Je vous ignore, ceux-là ont gardé votre parole. » Ignorer et même haïr ses parents est parfois un acte de religion, un acte héroïque.

C'est vrai qu'il en soit ainsi parfois, mais ce n'est que par exception. S. Grégoire, commentant les paroles du Sauveur, explique qu'en effet nous devons ignorer nos parents en les haïssant et en les fuyant, mais c'est si nous les rencontrons nous faisant obstacle dans le chemin qui mène à Dieu. S'appuyant sur l'autorité du grand Docteur, S. Thomas affirme à son tour que « si nos parents nous provoquaient au péché et nous détournaient du culte divin, ce serait notre devoir sous ce rapport de les délaisser, — c'est-à-dire de leur désobéir, — et de les haïr. » Or ce n'est pas, à coup sûr, l'alternative dans laquelle se trouve votre célibataire, tandis que c'était celle des lévites. « Quant à Jacques et Jean, ajoute S. Thomas, s'ils sont loués d'avoir laissé leur père pour suivre le Seigneur, ce n'est point que celui-là les provoquât au mal, mais *c'est parce qu'ils estimaient que leur père pourrait passer sa vie sans eux,* eux se donnant au Christ. » En est-il de même pour votre célibataire ? Car voilà qui est clair. Si elle estime, sans illusion pourtant de sa part, que sa mère puisse se passer de ses bons offices pour achever sa vie convenablement, c'est-à-dire en faisant face aux nécessités de sa condition, alors elle peut passer outre la défense qui lui est enjointe, fût-elle fille unique, et diriger ses pas vers le couvent.

Mais plus probablement la situation est toute différente : la mère, veuve et nécessiteuse, réclame le secours de son unique fille pour sustenter sa vieillesse. Dans ce cas, déclare S. Thomas, *loc. cit.*, ad 4 : « Celui qui est encore dans le monde, s'il a des parents qui ne puissent pas être assistés sans lui, ne doit pas les laisser pour entrer en religion : il transgresserait alors le précepte qui oblige à honorer ses parents. » Et prévoyant l'objection d'une volonté obstinée autant que d'une piété mal éclairée, il poursuit : « Quelques-uns, il est vrai, disent que même dans ce cas il pourrait licitement les laisser, en remettant leur soin à Dieu. Mais à y prendre bien garde, ce serait tenter Dieu, puisque ayant les moyens humains d'agir, il exposerait ses parents au danger, sous l'espoir du secours divin. » Voilà qui est de nature à calmer, s'il y a lieu, le zèle intempestif de votre célibataire. A moins que sa mère puisse se passer d'elle pour achever sa vie, elle n'entrera pas au couvent pour le moment. Du reste, on lui opposerait le canon 542, 2° : « Illicite, sed valide admittuntur : ... Filii qui parentibus, id est patri vel matri, avo vel aviæ, in gravi necessitate constitutis, opitulari debent... »

b) Devant ces obstacles imprévus, votre célibataire, pour le meilleur rendement de sa vie, va sans doute modifier ses plans et, qui sait ? l'occa-

sion se présentant ou même quelque diable tentant, l'orienter vers le mariage. Elle se décide donc pour le mariage. Sa mère peut-elle s'y opposer ?

Pas plus qu'elle ne peut la forcer, pour les raisons que nous avons dites plus haut, la mère ne peut s'opposer à ce que sa fille embrasse l'état du mariage. Le choix d'un état intéresse le salut éternel. Comment les parents y pourraient-ils faire obstacle ?

Mais étant accordé que Mademoiselle se mariera, elle n'est pas libre pour autant d'opposer soit aux *desiderata*, soit aux exigences légitimes de sa mère une fin de non-recevoir formelle. L'état de mariage intéresse son seul candidat, mais ce que tout à l'heure nous avons appelé les alentours du mariage intéresse toute la famille, dont l'autorité réside dans le père ou, à son défaut, en ceux qui tiennent sa place. La veuve, chef de famille, a donc son mot à dire. C'est une des raisons pour lesquelles le Code civil, qui fixait l'émancipation à la majorité des enfants, faisait une exception pour leur mariage et prenait pour ce grand acte de la vie des dispositions particulières. A l'art. 148, relativement au mariage, il avait fixé la majorité des enfants à 25 ans pour les garçons et à 21 ans pour les filles, et pour ces dernières jusqu'à 25 ans encore (art. 152) prescrivait l'acte respectueux et formel de demander le conseil de leur père et de leur mère et de le renouveler jusqu'à trois fois [1]. C'est vrai que cet acte respectueux n'est plus requis par la loi civile ; mais en regard de la loi morale, il demeure obligatoire. Les parents sont les conseillers naturels des enfants. Le devoir de l'éducation qui leur incombe franchit les limites factices que peuvent établir les lois positives qui sont basées sur ce qui arrive ordinairement, pour atteindre sa fin qui est de conduire l'homme à l'état de la perfection. Or normalement l'homme est appelé à devenir chef de famille. L'éducation doit donc s'étendre jusque-là et rendre l'enfant apte à fonder validement et heureusement un foyer. Votre paroissienne serait donc mal venue à s'autoriser de la loi civile pour se croire indemne en conscience et refuser de consulter sa mère au sujet de son mariage futur.

Sera-t-elle obligée d'obtempérer à ses remontrances ? C'est une autre affaire. Les raisons apportées de part et d'autre pourront être discutées, par exemple pour le choix de tel ou tel mari, pour la constitution de la dot, pour le régime matrimonial. Sans doute, c'est pour soi et non pour ses parents qu'on se marie. Mais supposez un instant que la fiancée ait fixé son choix sur un individu perdu de réputation. Le mariage conclu, le nouvel époux en entrant dans la famille y apportera son déshonneur qui rejaillira sur tous les membres. Précisément pour sauvegarder l'honneur de la famille dont elle a la garde et le gouvernement, la veuve exerçant les fonctions de chef de famille s'opposera légitimement à ce mariage, enjoindra au nom de l'obéissance à sa fille de rompre avec un tel fiancé. En de telles conjonctures, la mère est dans son rôle et commande dans le domaine qui relève de son autorité ; la fille devra obéir. Vous imaginerez ainsi le cas qu'il vous plaira, vous examinerez ceux qui vous viendront, et toutes les fois (mais aussi ces seules fois, qui seront rares) que la mère commandera justement, raisonnablement, légitimement, dans les choses qui relèvent formellement de son autorité, vous en conclurez pour votre célibataire à l'obligation de l'obéissance filiale.

II. Le soin de la famille. — Empêchée d'entrer au couvent, rebutée pour son mariage, la célibataire décide qu'alors elle demeurera à la maison paternelle où, ayant passé depuis longtemps l'âge de sa majorité, elle entend bien jouir de sa liberté et n'en faire qu'à sa guise.

Voilà qui serait pensé un peu vite. Son âge, en effet, lui autorise une certaine liberté. Il lui est loisible, par exemple, de quitter à son gré le toit paternel, mais pas cependant sans avoir assuré à sa mère nécessiteuse une honnête subsistance que celle-ci pourrait, du reste, réclamer devant les tribunaux, qui ne manqueraient pas de lui donner raison. Mais la mère ne saurait après cela retenir sa fille, car c'est la loi de nature que quand les enfants sont grands, comme les oiseaux ils s'envolent du nid. Mais laissons cette hypothèse qui n'est pas.

La maison paternelle, même après que les enfants ont atteint leur majorité, n'en demeure pas moins comme le royaume où celui qui est le détenteur de l'autorité a le pouvoir de gouverner et de commander. La veuve est reine en sa maison. Si donc sa fille demeure sous son toit et continue de faire partie intégrante de la famille, elle demeure par le fait même soumise à l'autorité qui la régit. Elle serait donc mal venue à s'autoriser de ses trente ans bien sonnés pour n'en faire qu'à sa guise.

En vertu de sa charge, le chef de famille est tenu de gérer et de faire prospérer le bien familial, temporel et spirituel. Le devoir des enfants est de n'y point mettre obstacle. Imaginez-vous, par exemple, l'enfant, c'est-à-dire le subordonné, s'immisçant dans la gestion de la fortune familiale, faisant des placements, achetant, vendant, transformant contre le gré du chef de famille ? Ce serait vite l'anarchie dans la maison. Ou bien, dans un autre ordre d'idées, imaginez-vous le fils ou la fille, votre célibataire, compromettant par sa conduite l'honneur de la famille ? Dès lors qu'elle consent à la vie commune sous le toit paternel, elle doit se soumettre au commandement légitime du chef, de sa mère en l'hypothèse, dans les choses qui relèvent de l'économie domestique.

Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, les conflits éclateront perpétuellement à propos des moindres incidents, car les vues sont souvent différentes. — Non, si la charité d'abord, la piété filiale ensuite sont en honneur au foyer. Mais s'il arrivait que le

[1] Ces dispositions originelles du Code civil ont été modifiées par des lois du 20 juin 1896, 21 juin 1907, 9 août 1919 et 28 avril 1922.

chef de famille conduise mal sa barque et donne des ordres qui ne tendent point au bien de la famille, on ne serait plus tenu de lui obéir. Car un ordre n'est un ordre vraiment que quand il est raisonnable, *ordinatio rationis*. Autrement il n'est qu'une corruption de l'ordre et perd toute son efficacité. Ainsi donc votre célibataire, à supposer qu'elle ne vive pas avec sa mère dans une entente parfaite, ce que nous ne croyons pas, en ces cas extrêmes serait au foyer déliée de l'obligation d'obéir. Il arrive plus souvent cependant qu'au déclin de sa vie le chef de famille, soit tacitement, soit par un acte légal, abandonne sa charge avec ses biens à ses enfants. Alors les rôles sont changés, les enfants, le vieux garçon, la vieille fille prennent en main les rênes du gouvernement, deviennent maîtres de maison. Ils rendent alors à leurs parents dans la maison paternelle devenue la leur le devoir sacré de l'assistance. Peut-être en est-il ainsi de votre célibataire.

Quoi qu'il en soit, le principe est indéniable que les enfants, tant qu'ils demeurent dans la famille et vivent en commun sous le toit paternel, doivent l'obéissance à celui qui exerce l'autorité de chef de famille en ce qui concerne le gouvernement de la maison. S. Thomas disant : « Le fils est tenu d'obéir à son père dans les choses qui touchent à la discipline de la vie et au soin de la famille, » est plus explicite quand il écrit *(Quodl. 2*, art. 9) : « Le père a sur son fils un droit de prééminence, premièrement quant à ce qui regarde la vie domestique. Le père de famille est, en effet, dans sa maison comme le roi dans son royaume. D'où il suit que comme les sujets du roi sont tenus de lui obéir en ce qui regarde le gouvernement du royaume, de même les fils et les autres domestiques sont tenus d'obéir au père de famille en ce qui regarde l'administration de la maison. »

Q. — Dans notre pays de mission, une des grandes consolations c'est l'administration du baptême *in articulo mortis*. Or dernièrement j'entendais un confrère dire : « Les adultes baptisés cette année *in articulo mortis* sont tous morts, tant mieux !... Mais malheureusement, pour les enfants la moitié vivent encore ; ce n'est pas intéressant, aussi désormais on ne s'occupera plus que des adultes. » Quand un médecin a condamné un enfant au-dessous de 7 ans, n'est ce pas une obligation grave que de lui procurer le bienfait du baptême, même à l'insu des parents si l'on suppose qu'ils s'y opposeront ? Sur le nombre, certains en réchappent, cela n'est pas douteux ; mais peu importe, on fait ce que l'on doit, et pour le reste il n'y a qu'à s'en remettre à la volonté de Celui qui est le Maître de la vie comme de la mort. Parmi ceux qui ne meurent pas, il y a de très grands risques qu'ils ne pratiqueront pas plus tard, quand on leur aura fait savoir qu'ils sont baptisés ; mais je ne crois pas que ce soit là une raison que l'on puisse faire valoir pour priver du bonheur du ciel de nombreux autres enfants qui pourraient facilement y participer ; au contraire, je trouve que si quelques-uns en réchappent, c'est un bienfait du Bon Dieu, car si tous mouraient, personne ne voudrait plus les laisser baptiser, s'imaginant que c'est le baptême qui les fait mourir, tandis que ces exceptions permettent de continuer d'envoyer de nombreux enfants au Paradis.

Qu'en pense l'*Ami ?* Voudrait-il bien nous donner la ligne de conduite à tenir dans le cas présent ?

R. — I. La résolution énoncée par le missionnaire que vous mettez en cause, de ne plus chercher à baptiser les enfants des païens *in articulo mortis*, sous le prétexte qu'un certain nombre d'entre eux échappent à la mort après avoir été baptisés, n'est qu'une boutade lancée dans un moment de mauvaise humeur, et à coup sûr ne va pas jusqu'à la volonté arrêtée de ne plus faire de ces sortes de baptêmes. Autrement il y aurait, dans une telle détermination, comme vous le dites très bien, la méconnaissance d'un grave devoir, même pour un simple chrétien, et à combien plus forte raison pour celui qui a charge d'âmes !

En déclarant au § 1er du canon 750 que « l'enfant d'infidèles est baptisé licitement, même malgré les parents, lorsqu'il se trouve en danger de mort tel qu'on prévoit prudemment qu'il mourra avant d'arriver à l'usage de la raison, » le Code ne laisse aucun doute sur le grand devoir qu'il y a pour le missionnaire de baptiser ces enfants lorsqu'il le peut sans scandale grave et sans autre inconvénient que celui d'aller contre la volonté des parents païens, volonté qui en pareil cas ne peut constituer un droit, car il n'est aucun théologien qui ne dise que lorsqu'on *peut* administrer un sacrement très utile au prochain, surtout absolument nécessaire au salut, comme l'est certainement le baptême pour tout enfant moribond, il y a grave obligation de *charité* pour tout ministre du sacrement de l'administrer, et grave obligation de *justice* pour le ministre qui a charge d'âmes, comme c'est le cas pour le missionnaire.

Ce principe suffirait à lui seul pour démontrer la grave obligation qu'il y a pour le missionnaire, non seulement de baptiser les enfants infidèles moribonds qu'il rencontre sur son chemin comme par hasard, mais encore de les rechercher, comme l'indiquent et le prescrivent plusieurs décrets, entre autres les décrets du St-Office du 21 janvier 1767, de la Propagande du 17 août 1777 et du 8 septembre 1869, etc. Ils lui prescrivent, de plus, d'enseigner à ses néophytes et à ses catéchumènes eux-mêmes la manière d'administrer le baptême, afin qu'en cas de nécessité ils puissent le conférer non seulement aux enfants de chrétiens, mais aussi aux enfants d'infidèles.

Il ne peut donc y avoir aucun doute sur la grave obligation qui incombe au missionnaire de baptiser ou de faire baptiser *in articulo* ou *in periculo mortis* tous les enfants des infidèles non encore parvenus à l'usage de la raison, qu'il peut atteindre par lui-même ou par ceux qui dépendent de lui. Négliger un si grave devoir serait assurément une faute grave ; mais se refuser, de parti pris, à l'accomplir serait se mettre, sans aucun doute possible, en *état* de péché mortel.

Il n'y a qu'un seul cas où il ne serait plus obligatoire ni même licite de baptiser un enfant moribond, sans le consentement de ses parents : c'est quand le bien commun demanderait que le bap-

tême n'eût pas lieu, parce que, en l'administrant, on soulèverait de graves difficultés qui entraveraient la diffusion de l'Evangile.

II. — Après avoir établi la rigoureuse obligation qui incombe au missionnaire de baptiser par lui-même les enfants païens moribonds ou de pourvoir par d'autres à leur baptême, répondons brièvement à l'objection qui a inspiré la fatale résolution condamnée par les *décrets* des Congrégations romaines et par la *charité*.

Cette objection est qu'un nombre relativement considérable des enfants baptisés *in extremis* survivant à leur baptême, vivent sans qu'on puisse les instruire de la religion et par conséquent en vrais païens, tout baptisés qu'ils sont.

1o Répondons d'abord que cette difficulté commande évidemment la *prudence* et donc un judicieux discernement sur le véritable péril de mort des enfants à baptiser, mais rien de plus. Elle ne peut surtout pas amener la résolution de ne plus baptiser aucun des enfants en danger de mort, car ce serait évidemment entre deux maux choisir le pire et de beaucoup. Cela reviendrait en effet à dire : « Puisque sur cent enfants auxquels nous avons appliqué le remède du salut, nous n'en avons en réalité sauvé que cinquante, nous n'appliquerons plus ce remède à aucun et nous les laisserons tous hors de la voie du salut. » Qu'en pense notre missionnaire et que peut en penser tout homme de bon sens ?

Que les baptiseurs des petits enfants d'infidèles moribonds soient donc prudents, afin de ne pas baptiser ceux qui ne seraient pas vraiment en danger, c'est très bien, ils le doivent et ils seraient répréhensibles s'ils n'observaient pas les règles de la prudence.

Mais encore, qu'ils ne poussent pas la prudence plus loin que ne le demande l'Eglise. Or l'Eglise dit très expressément au canon 750, § 1, qu'il suffit, pour pouvoir baptiser les enfants moribonds, qu'ils soient actuellement atteints d'une maladie ou infirmité qui permet de juger prudemment qu'ils mourront avant d'avoir atteint l'usage de la raison. De sorte qu'agit avec toute la prudence voulue, le baptiseur qui peut juger sans témérité qu'un enfant est vraiment en danger de mort, c'est-à-dire atteint *hic et nunc* d'une maladie soit aiguë, soit chronique, à laquelle il est réellement probable qu'il n'échappera pas avant d'avoir atteint l'usage de la raison. Il faut dire la même chose de tout danger réel menaçant la vie de l'enfant, quand même il ne serait pas *hic et nunc* vraiment malade : par exemple, une extrême maigreur à laquelle les parents ne pourront remédier en temps de famine, un naufrage imminent, etc.

Mais il n'est nullement requis d'avoir la certitude qu'ils mourront de fait, puisque les Congrégations romaines requièrent seulement que le danger de mort soit *probablement* certain (Prop., 15 février 1781 ; St-Office, 18 juil. 1894), pour que le baptême soit licite et par là-même obligatoire.

De sorte que l'on peut et doit baptiser *tuta conscientia* tout enfant réellement menacé de mort par maladie ou autrement, quand même le péril de mort ne serait pas tellement urgent qu'on puisse prévoir à bref délai le dénouement fatal ; il suffit qu'il y ait une crainte réellement fondée que l'enfant ne survivra pas jusqu'à l'usage de la raison.

Ce qui n'est pas permis, c'est de baptiser indistinctement tous les enfants en temps d'épidémie, même quand ils ne sont pas encore atteints, sous prétexte qu'ils peuvent l'être ou même le seront probablement, car alors on ne peut pas dire qu'ils sont *hic et nunc* vraiment en un danger les atteignant personnellement.

— 2o « Mais enfin, dira peut-être notre missionnaire, reste tout de même le grave inconvénient de voir tous les baptisés qui survivent, ou du moins un nombre plus ou moins grand d'entre eux, élevés et vivre en païens, malgré le baptême reçu qui est ainsi profané par eux pendant une vie entière. »

— D'abord, il faut bien remarquer que la profanation du baptême par ces rescapés n'est qu'une profanation *matérielle,* et donc sans aucune faute de leur part, puisqu'ils n'en sont nullement responsables. Leur salut éternel n'est nullement rendu plus difficile par le fait de leur baptême. Bien plus, le caractère baptismal qu'ils portent ne leur attirera-t-il pas plus de grâces qu'ils n'en recevraient s'ils n'avaient pas été baptisés ? et même s'ils n'arrivent pas à la connaissance de la religion, ces grâces plus abondantes ne peuvent-elles les amener à un acte final de repentir d'amour qui les sauvera ? Il n'est sans doute pas défendu de l'espérer de la miséricorde divine.

Quant au baptiseur qui observe les règles de la prudence, comme le demande l'Eglise, il est non moins évident qu'il n'encourt aucune responsabilité du fait que certains des enfants ainsi baptisés par lui survivront et vivront en païens. Il a, au contraire, accompli envers eux un grand acte de charité en les mettant sur le chemin du ciel, alors qu'il y avait lieu de craindre qu'ils ne succombent à leur mal. Et si *per accidens* ils n'obtiennent pas, en fait, tout de suite ce bien des biens, l'acte de charité accompli par le baptiseur n'en est pas moins méritoire ; tandis que s'il avait reculé, par un scrupule déraisonnable, devant le baptême d'un enfant en danger probable de mort et qui mourrait de fait sans baptême, comment pourrait-il ne pas se tenir pour responsable de son malheur ? Quand il s'agit d'un bien si considérable à procurer au prochain en danger, qui pourrait être excusé de ne pas prendre le parti le plus sûr, alors que les sacrements *sont pour les hommes ?*

3o Peut-être notre missionnaire essaiera-t-il de justifier sa funeste résolution d'abandonner les enfants païens moribonds à leur malheureux sort, sur ce que le canon 750 déclare seulement que ce baptême est *licite,* sans dire qu'il est *obligatoire.*

Nous avons déjà répondu à cette objection en disant que, pour tous les théologiens, dès qu'il est *licite* de baptiser quelqu'un en danger de mort, il

y a par là-même *obligation grave* de le baptiser, parce qu'il y va de son salut éternel. Et cela suffit pour enlever toute valeur à l'objection.

Mais il ne sera pas inutile de remarquer que la *licéité* dont il est question dans le canon se réfère au droit que la nature donne aux parents sur leurs enfants tant que ceux-ci n'ont pas au moins l'usage de la raison. De sorte que le sens est celui-ci : — Est-il permis, lorsqu'un enfant de païens est en danger de mort, d'aller contre la volonté des parents qui ont droit sur lui et de le baptiser malgré eux ? Le canon dit *oui,* parce que, comme le déclarent les canonistes et les moralistes, le salut de l'enfant l'emporte sur la puissance paternelle qui s'y oppose : le salut de l'âme étant la suprême loi pour l'homme.

On ne doit donc pas entendre les termes *licite baptizatur* dans ce sens que, abstraction faite de la volonté des parents, le baptême des enfants païens en danger de mort est simplement *permis,* car pas n'est besoin d'une loi de l'Eglise pour le dire et même pour *imposer le devoir* de le leur administrer, ce devoir résultant de la loi de la charité qui oblige alors plus impérieusement que jamais. Mais il était bon de dire que, même lorsque les parents y sont ou y seraient opposés s'ils le savaient, leur droit sur l'enfant céderait devant l'impérieux besoin qu'a son âme du sacrement de la régénération pour être sauvée, besoin d'autant plus urgent que le danger de mort menace plus gravement et plus prochainement.

Il n'a pas été tenu compte, dans la réfutation du faux point de vue auquel s'est placé le missionnaire, de la considération présentée par notre correspondant : que, à son avis, « c'est un bienfait du Bon Dieu que quelques-uns réchappent après leur baptême, car si tous mouraient, personne ne voudrait plus les laisser baptiser, s'imaginant que c'est le baptême qui les fait mourir, tandis que ces exceptions permettent de continuer d'envoyer de nombreux enfants au paradis. »

Il est sans doute possible que la bonne Providence se serve en effet de ce moyen pour rendre les infidèles moins hostiles au baptême de leurs enfants moribonds, car la persuasion que le baptême les fait mourir se glisse de fait très aisément dans leurs esprits souverainement superstitieux. Mais on ne peut se baser sur cela pour établir l'obligation qu'il y a pour le missionnaire de baptiser les enfants des infidèles en danger de mort. Ce n'est là, en effet, qu'un *per accidens* extrinsèque à la question et qui ne peut fournir un point d'appui tant soit peu solide à sa solution, très claire par ailleurs : le besoin absolu qu'ont ces enfants du baptême pour leur salut, et en conséquence le devoir rigoureux qui s'impose à tout homme, surtout au missionnaire qui est chargé d'eux, de le leur procurer.

On ne pourrait même s'appuyer sur cette considération pour porter les missionnaires à se montrer moins stricts observateurs des règles de prudence formulées par l'Eglise, parce que l'unique fin à poursuivre en ceci est le salut des enfants en danger, de sorte que si cette fin ne se présentait pas comme devant être atteinte, au moins *probablement,* par le baptême *hic et nunc* administré, il ne serait plus permis de l'accorder.

Il est en effet défendu de baptiser les enfants des infidèles hors du danger au moins *probable* de mort, sans la permission expresse de leurs parents ou tuteurs ou de quiconque peut revendiquer un droit sur eux et l'exercer en fait ; et encore faut-il, même quand cette permission est donnée par les intéressés, que l'éducation chrétienne de l'enfant soit moralement assurée, pour qu'il soit licite de le baptiser (can. 750).

Q. — 1° Dans certains pensionnats, les maîtresses invitent leurs élèves à demander à leur confesseur certaines *pratiques* (silence à garder, actes d'obéissance, etc., en telles circonstances), et puis se les font dire par ces enfants. N'est-ce pas gêner la conscience de ces enfants, abuser même de la confession ?

2° En outre, parfois ce même confesseur, qui connaît bien ses pénitentes, juge à propos de leur conseiller de ne venir à confesse que tous les quinze jours. Encore que ce ne soient que des enfants de huit à quinze ans, il sait, par expérience, que ces enfants profitent mieux de la confession ainsi espacée que de l'hebdomadaire.

Or, très souvent, les maîtresses de ces pensionnats *obligent* les enfants à se présenter à la confession toutes les semaines, au jour de règle, malgré que celles-ci leur signifient le conseil, parfois l'*ordre* contraire du confesseur.

N'est-ce pas encore un abus flagrant de la part de ces maîtresses, et une gêne aussi pour le confesseur ?

R. — Abus manifeste dans les deux cas, qu'il ne faut pas tolérer. C'est une chose très fâcheuse que cette pratique, malheureusement trop répandue dans nos écoles et pensionnats, de se mêler indiscrètement aux affaires de conscience des enfants, de questionner, de conseiller, de réprimander, etc., en matière qui est du ressort exclusif du confesseur, ne regarde que lui, ne dépend rigoureusement que de son seul ministère spirituel. Avis aux prédicateurs de retraites, pour les admonitions sévères à adresser sur ce point-là à nos maîtresses chrétiennes.

La femme est naturellement « curieuse » et facilement questionne pour la satisfaction instinctive de « savoir » quelque chose de nouveau, que d'autres ne connaissent pas. Par instinct elle aime aussi à dominer et à gouverner. Elle est *intuitive* et ne se trompe jamais, c'est entendu ! Ajoutez à tout cela, à l'occasion, un brin de jalousie (une des fortes caractéristiques du sexe féminin) et vous aurez, en même temps que l'explication des immixtions intempestives dans le domaine de la conscience des enfants, la claire vue des ennuis et critiques variées qui en peuvent résulter par ricochet pour l'aumônier ou confesseur de la maison.

Que faire à cela ? Pas grand'chose d'efficace ! Des palliatifs, oui ! De remède radical, il n'y en a point. Va donc pour les palliatifs.

Avec beaucoup d'industrie et de prudence on en peut trouver qui atténuent le mal jusqu'à le rendre

pratiquement exempt de sérieux danger. Nous ne parlons, bien entendu, que pour la généralité des cas qui se présentent. A la note un peu mélancolique qu'on vient d'entendre, la réserve d'une forte sourdine s'impose dans l'hypothèse d'une maison à personnel religieusement très bien formé, où règne l'autorité d'une Supérieure qui connaît bien et sait remplir tous ses devoirs sur le point particulier de discipline qui nous occupe.

Là où ne se réalise point cet idéal, chez notre correspondant par exemple, l'aumônier peut essayer, suivant l'opportunité des circonstances, l'une des méthodes que voici.

Tout d'abord, informer la Supérieure et la prier de mettre ordre elle-même, de la façon qu'elle estimera convenable, aux intempérances de curiosité et de langage de ses maîtresses. Elle est évidemment qualifiée pour le faire, et, en principe, avec succès. Si elle accepte et agit en conséquence avec une entière bonne volonté, tout est pour le mieux. Cette méthode présente surtout le grand avantage de laisser dans l'ombre la personne du confesseur, qui a tout intérêt à ne pas être mis en cause au for externe à propos de son ministère.

Si la Supérieure ne peut ou ne veut pas se mêler de l'affaire, l'aumônier, qui estime ne pouvoir garder le silence, n'a plus que l'un ou l'autre de ces deux partis à prendre : agir directement auprès des maîtresses ou auprès des enfants.

La première méthode est plus hiérarchique, plus prudente en soi, mieux justifiée. Le tout est de savoir, suivant le cas, à quel point elle sera efficace, dans quel esprit elle sera acceptée, et si finalement elle ne créera pas à l'aumônier des inimitiés, des critiques, des oppositions sourdes, à conséquences plus fâcheuses peut-être que le mal à enrayer.

Reste enfin la suprême ressource d'instruire et d'armer nettement les enfants contre les interrogatoires et conseils indiscrets qu'ils pourraient avoir à subir *de qui que ce soit* en dehors du confessionnal, à propos de ce qui s'y dit et s'y passe en tête à tête absolument secret avec le confesseur, sur tout ce qui intéresse la direction des pratiques religieuses, ou, en général, les affaires de conscience.

Avec des adultes, capables de raisonner, de réfléchir et d'estimer à sa valeur leur indépendance spirituelle, le procédé peut donner de bons résultats, sans répercussion de trop sérieux inconvénients. Avec de tout jeunes enfants, l'on voit assez en quoi il est sujet à caution, préjudiciable au confesseur, dont les propos et consignes risquent fort d'être mal compris, mal interprétés, sottement rapportés aux camarades, aux maîtresses, aux parents.

Faites votre choix, cher confrère. Nous avons rangé ces trois méthodes par ordre d'excellence relative, ce qui ne veut point dire que la troisième ne serait pas à l'occasion préférable aux deux autres : question de circonstances et de milieu, s'il en fût.

Permettez-nous de compléter l'avis que vous nous demandez par une observation où assurément votre personne n'est pas le moins du monde visée, mais qui peut rendre service à d'autres lecteurs que ce délicat problème intéresse. Vous connaissez l'adage : *Summum jus summa injuria,* ce qui veut dire en bon français populaire : Soyons toujours prudents dans la revendication de nos droits, et surtout gardons-nous d'en pousser trop vite les exigences jusqu'à leurs dernières limites. Il est des aumôniers, vous ne l'ignorez pas, des confesseurs aussi, auxquels on reproche parfois, non sans raison, d'être trop méticuleux, pointilleux, âprement intransigeants dans l'exercice de leurs droits absolus. Quoi d'étonnant si l'on se montre, dans leur entourage, blessé, piqué au moins, par la rencontre inévitable des angles aigus dont ils semblent prendre à tâche, presque à devoir de conscience, de hérisser leur caractère ? Quand il n'y a point de désordre grave en jeu, la prudence, la charité aussi, *ordonne* souvent de fermer l'œil et l'oreille, *ad majora mala vitanda.*

Patience et longueur de temps
Font plus que force ni que rage.

Et puis tout prêtre qui est appelé à s'associer à la vie d'une communauté de femmes ou de jeunes filles doit avoir un peu de philosophie dans son sac, et savoir faire la part qui convient aux singularités naturelles, irréformables, de la psychologie féminine. Nous l'avons déjà donné à entendre, n'y revenons pas.

Est-ce à dire qu'on doive indéfiniment se taire ou s'incliner... pour avoir la paix ? Non, certes ! Prudence n'est pas inertie, ni charité trahison. S'il y a temps pour garder le silence, il y a temps pour parler et agir. Mais la parole et l'action sont d'autant mieux assurées d'atteindre leur but, qu'elles viennent à l'heure opportune, et dans des conditions préparatoires telles qu'on ne soit pas tenté de les attribuer chez le prêtre à un caprice de caractère, mais à un devoir évident, indiscutable de son ministère.

Il va sans dire que notre présente réponse, dans son ensemble, s'applique aussi, *servatis servandis,* aux communautés masculines, où l'abus en question, quoique moins fréquent, moins fortement caractérisé, peut néanmoins se présenter. C'est à toutes les communautés sans distinction de sexe que Léon XIII a adressé son décret fameux *Quemadmodum* qui interdit le « compte de conscience » de for interne proprement dit à tout autre qu'au confesseur, seul constitué, par la théologie et la pratique séculaire de l'Eglise, ministre des sacrements et maître de la direction spirituelle des âmes.

Q. — 1° Un curé, expliquant la grâce actuelle, s'est servi de l'exemple de S. Paul. Il disait que S. Paul a été grand pécheur et que par l'action de la grâce actuelle il a reconnu sa faute et s'est converti, soutenu par cette grâce. — On a reproché au curé d'avoir nommé S. Paul un « pécheur », en arguant que S. Paul était de bonne foi et nullement pécheur.

Ne peut-on pas vraiment nommer S. Paul un pécheur avant sa conversion ? On le dit couramment dans les sermons.

2° En expliquant la grâce, le curé disait que Dieu donne à tout le monde, même au pécheur le plus réfractaire et obstiné, pendant le cours de sa vie, assez de grâce pour se sauver, de sorte que si quelqu'un est damné, c'est par sa propre faute qu'il l'est. — On a reproché au curé cette assertion, en disant que la grâce est donnée seulement en une mesure bien déterminée et que, cette mesure une fois épuisée, on ne peut plus être sauvé.

Cela est-il bien vrai ? Dans les manuels ordinaires on ne trouve pas cette sentence d'une grâce limitée : on ne trouve que la réprobation ou la prédestination. Si la grâce, en effet, est limitée en cette vie, pourquoi exhorter le pécheur à se convertir ? Il pourrait répondre que sa mesure de grâce est épuisée et qu'il ne lui est plus possible d'obtenir son pardon. Voudriez-vous nous donner votre avis sur cette question si importante ?

R. — L'*Ami* ne voit pas en quoi, sur les deux points, le curé en question serait répréhensible. Et notre avis, bien simple et bien affirmatif, est que ce curé a parlé conformément à la vérité.

Ad I. — Quand on parle de S. Paul « pécheur, » on n'entend pas nécessairement juger la gravité de sa responsabilité personnelle dans les persécutions dont il se fit le fanatique instigateur contre les premiers chrétiens. On parle surtout des œuvres répréhensibles auxquelles il s'est livré avec une ardeur dont il est le premier à nous fournir le témoignage. (Cf. Gal., I, 13-14 ; I Cor., XV, 9 ; Phil., III, 6 ; I Tim., I, 13. Cf. Act., IX, 1, 2, 13, 14, 21 ; XXII, 4-5 ; XXVI, 9-11). **La *conversion* de Paul fut très réelle, le persécuteur devenant soudain, sous l'action de la grâce divine, un vase d'élection.**

Mais allons plus loin, et rassurons notre correspondant : l'argument apporté contre la légitimité de l'épithète de « pécheur » appliquée à S. Paul ne saurait être retenu. On dit que S. Paul « était de bonne foi et nullement pécheur. » On emploie sans doute ces expressions parce que S. Paul, à deux reprises, affirme qu'il fut « persécuteur de l'Eglise, par zèle, irréprochable au point de vue de la justice qui vient de la Loi » (Phil.), ou qu' « il a obtenu miséricorde, ayant agi par ignorance dans l'infidélité » (I Tim.). En se servant de ces expressions, S. Paul n'entend pas affirmer son innocence complète, mais une culpabilité atténuée par l'ignorance, d'une part, et d'autre part, par le zèle pour la Loi. Il ne faut pas oublier, en effet, que les actes auxquels il se livrait à l'égard des chrétiens étaient gravement répréhensibles en soi, et condamnés par la morale simplement naturelle. Aucun commentateur des épîtres de S. Paul n'ose affirmer que Paul ait été exempt de *toute* faute. « *Dicit : sine querela,* expose S. Thomas, faisant allusion à la justice purement extérieure de la Loi, *non autem ait : sine peccato : quia querela est peccatum scandali proximorum in his quæ sunt exteriora.* » *(In epist. ad Phil.,* c. 3, lect. 1). Et si Paul affirme qu' « il a agi par ignorance dans l'infidélité » (I Tim.), il n'entend pas pour autant affirmer qu'il fut complètement innocent. Il fut moins coupable, et, en raison de sa culpabilité moindre, la miséricorde de Dieu s'est plus volontiers arrêtée sur lui. (Cf. S. Thomas, Ia-IIæ, q. 76, a. 4, arg. *Sed contra).*

« Dans ces paroles de l'Apôtre : *J'ai obtenu miséricorde, parce que j'ai agi par ignorance dans l'infidélité,* l'ignorance n'est pas ici apportée par S. Paul pour montrer qu'il n'y avait en ses actions aucun péché et comme si Dieu, en raison de cette ignorance, avait été poussé à la miséricorde. Cette ignorance est, dans l'objet de la miséricorde divine, ce qui rend plus convenable l'exercice de cette miséricorde. L'objet ou la matière de la miséricorde, c'est la misère du pécheur. Plus cette misère est grande, et plus elle est apte à émouvoir la miséricorde et à lui fournir une matière où il est convenable qu'elle s'exerce. Tout péché, sans doute, est une misère ; mais le terme d'ignorance désigne mieux cette misère que le terme de péché : la misère, comme telle, est involontaire comme l'ignorance, et c'est sous cet aspect qu'elle émeut la miséricorde. Le péché, au contraire, est volontaire et, comme tel, provoque non la miséricorde, mais la colère ; et cela, d'autant plus qu'il est plus grave. Le sens de l'Apôtre est donc ici : J'ai obtenu miséricorde, parce que grande était ma misère, cette misère qui consistait en ce que par ignorance et incrédulité, j'ai fait de si grands maux, à l'instar d'un malade qui, dans sa folie, tue son médecin... C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la parole du Christ (Luc, XXIII, 34) : *Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font...* Donc, par ces paroles : « parce que j'ai agi par ignorance dans l'infidélité, » l'Apôtre ne veut pas dire que cette ignorance fut une bonne disposition ou un mérite provoquant Dieu à la miséricorde. Il exprime simplement la grandeur de sa misère, objet sur lequel pouvait s'exercer, en toute convenance, la miséricorde divine. Mais cette misère, *qui venait du péché (car et l'ignorance et l'incrédulité en Paul étaient péché),* ne pouvait provoquer la miséricorde divine à titre de bonne disposition ou de mérite : elle n'appelait que la colère. Telle est l'interprétation d'Estius, plus probable, à notre sentiment, que d'autres. »

Ce texte de Billuart *(De Gratia,* diss. III, a. 7, Obj. 1a) et les références indiquées plus haut dans S. Thomas, montrent bien qu'on peut parler sans crainte de la conversion de Paul, *pécheur,* effet de la grâce actuelle de Dieu. Et s'il fallait encore, à l'appui de notre réponse, d'autres textes du Docteur angélique, on pourrait glaner dans la série des affirmations où il représente la conversion de S. Paul comme miraculeuse, parce que, au moment même où Jésus le convertissait sur le chemin de Damas, Paul avait une volonté actuellement dirigée contre la grâce, c'est-à-dire, dans la voie du péché. « D'autres fois, Dieu pousse l'homme au bien, tout à coup et parfaitement, et l'homme reçoit subitement la grâce... C'est ce qui est arrivé à S. Paul. Tout à coup, *quand il était dans la voie du péché (in progressu peccati),* son cœur a été mû parfaitement par Dieu qui l'a fait écouter, apprendre et arriver jusqu'à Jésus-Christ. » (Ia-IIæ, q. 112, a. 2, ad 2). — En parlant de *la justification de l'impie* (id., q. 113), le même théologien rappelle que « parfois Dieu touche l'âme si fortement qu'elle obtient immédiatement la perfection de la justice. C'est ce qui arriva dans la conversion de S. Paul, et c'est pourquoi l'Eglise célèbre la conversion de cet apôtre comme un événement miraculeux » (a. 10).

Bien loin donc de reprocher à un prédicateur

d'avoir montré en S. Paul l'action de la grâce actuelle convertissante, on devrait plutôt se souvenir du beau sermon de S. Augustin (Serm. 278, *pro sollemnitate conversionis S. Pauli*, I), qui commence ainsi :

« Aujourd'hui, nous avons lu dans les Actes des Apôtres ce récit où l'Apôtre Paul, de persécuteur des chrétiens, est devenu le prédicateur du Christ... L'utilité de ce qui s'est accompli est celle-là même que nous indique l'Apôtre en ses épîtres. Le pardon, nous dit-il, lui a été accordé de tous ses péchés, et particulièrement de cette fureur, de cette folie avec laquelle il traînait à la mort les chrétiens, lui qui était le ministre de la fureur des Juifs, soit dans la lapidation du saint martyr Etienne, soit dans son empressement à rechercher et à conduire au supplice les autres fidèles. Ce pardon lui a été accordé, *afin que personne ne désespère de soi*, personne, pas même *celui qu'accablent de grands péchés, ou que retiennent des crimes considérables*, comme s'il ne pouvait recevoir son pardon en se tournant vers Celui qui, suspendu à la croix, pria pour ses persécuteurs, en disant : Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font ! »

Ad II. — Votre seconde question montre que vous êtes sans doute abonné de date récente : toute cette question a été expressément traitée en 1923, p. 87-95. Procurez-vous cet article et vous y verrez que nous sommes complètement d'accord avec vous sur ce point. La thèse d'une mesure déterminée de grâces, prévue pour chacun d'entre nous, est une thèse que les fils de S. Alphonse aiment à proposer. C'est cette thèse que nous avons déjà discutée. Vous trouverez, en cette même année 1923, p. 347-352, les raisons qu'un théologien liguorien a fait valoir en faveur de l'opinion proposée sous le patronage de S. Alphonse. Nous n'avons aujourd'hui rien à ajouter et nous nous en tenons à nos remarques d'alors.

Q. — Comment s'explique la défense faite, dit-on, par leurs Saintes Règles, à certaines religieuses d'assister aux exercices d'une mission paroissiale ? Et quand ces religieuses n'ont ni chapelle ni aumônier, doivent-elles s'abstenir d'aller à l'église toutes les fois que la cérémonie est un exercice de la mission ?

R. — Méfiez-vous des « dit-on » et des dictons. Si vous avez du goût pour l'eau fraîche de la critique, c'est à sa source qu'il faut l'aller boire :

Dulcius ex ipso fonte bibuntur aquæ.

Possible après tout que la « sainte règle » dont vous parlez existe quelque part réellement ailleurs, mais autrement formulée que dans votre « dit-on. » Nous sommes tout à fait de votre avis. Cette règle serait pur dérèglement, et scandale, donc ! qui mettrait les religieuses dans l'impossibilité d'assister à la messe le dimanche, quand d'aventure il s'y fait un exercice de la mission ! Nous serions même un peu surpris, et vous aussi sans doute, que les religieuses ne réclament pas, que les Supérieurs, l'Evêque, le Pape... trouvent cela bien et laissent faire...

Il est plus simple et assurément plus probable de supposer que le « dit-on » vous a mal ou insuffisamment informé, et qu'on y a confondu *exercice* de mission avec *exercices* de mission, toute la différence d'un singulier avec un pluriel.

Autre chose est suivre *les* exercices de la mission, autant dire *suivre la mission*, y prendre part intégralement, et autre chose assister accidentellement à *un* exercice de mission, à plusieurs même, en raison de leur connexion avec un office normal donné. Aucune règle, sainte ou non, ne peut interdire à des religieuses la messe du dimanche, ni même la messe en semaine (quand elles n'ont pas de chapelle particulière) à cause de l'exercice extraordinaire qui s'y donne éventuellement en temps de mission.

Par contre, l'on comprend fort bien que leur règle défende aux religieuses de « suivre la mission » dans son ensemble, de « faire leur mission, » enfin, avec la masse des paroissiens. Elles ont leur « mission » propre à elles, au temps de leur retraite, et cela plus souvent que tous les dix ans. D'ailleurs, la mission « paroissiale » n'est pas faite pour elles, ne leur convient pas, pour beaucoup de raisons. A part le cas, bien rare sans doute, où leur abstention causerait un vrai scandale, il est de coutume, et de sage gouvernement spirituel en ce qui les concerne, qu'elles se tiennent à l'écart du mouvement général de la mission, surtout quant aux prédications, réserve faite des circonstances où leur concours, d'ailleurs habituel, peut être accessoirement utile à la mission (v. g. pour la décoration de l'église).

Q. — 1° Les missionnaires d'ici sont souvent obligés de célébrer sur autel portatif, dans des appartements préparés *ad hoc* et *ad casum*, mais non approuvés par l'autorité diocésaine, dans des hangars, sous des corridors ouverts, etc. Là on prêche la mission, on confesse, on marie, on célèbre les Premières Communions ; bref, ce sont, pour dix jours, comme des oratoires publics. Les missionnaires reviendront dans les mêmes circonstances chaque année. Doivent-ils célébrer selon leur Ordo propre, même s'il y a une fête de patron de la paroisse, ou du village ou de la « Estancia » que tout le monde (je veux dire les assistants) solennise ?

J'ai lu votre réponse donnée jadis à la question de la sainte messe célébrée sur un bateau : la différence des circonstances demande-t-elle, à votre avis, une solution différente ?

2° En ces pays de grande négligence, des gens qui font 12 lieues pour aller voter ne feront pas 5 lieues pour aller se marier. Mais il faut avouer que dans des paroisses de 15.000 âmes et plus, il y a grand'chance de ne pas rencontrer le curé. Il y a plus de probabilités, presque certitude, de le trouver après la messe du dimanche ; mais il faut aller ensemble, fiancés, témoins, parents ; il n'y a pas assez de chevaux pour tout le monde, puis on est pauvre : bref, on ne bouge pas, et on vit comme ça.

Passent des missionnaires ; le curé ne peut venir, on n'a pas le temps de demander une délégation spéciale pour chaque cas : peut-on les marier en vertu de la concession du décret *Ne temere* sanctionnée par le Code ?

R. — Ad I. Il est bien évident que les appartements préparés *ad hoc* et *ad casum*, c'est-à-dire pour le passage du missionnaire, dans des maisons particulières, dans des hangars, sous des corridors ouverts, ou en tout autre lieu non destiné exclusi-